

do nos “debruçarmos” e nos “baixarmos” até os excluídos da história e acreditarmos na possibilidade da vida que irrompe mesmo onde não esperamos e quando não compreendemos. Seremos Ícones quando nos perguntarmos: como se fará isso? E acreditarmos que “isso” se fará no dinamismo do Espírito em nós, alterando nossos conceitos e nos remetendo ao mistério. Seremos Ícones da Trindade, quando olharmos para nosso espaço e não virmos possibilidade da vida gerar-se e mesmo assim, neste momento Kenótico, totalmente conduzidos pela verdade do outro, formos capazes de dizer SIM. “Faça-se em mim...” e nos deixarmos tocar pela graça plenificante da Trindade.

Seremos Ícones da Trindade quando superarmos uma linguagem dualista, mas, sobretudo, quando a nossa reciprocidade ultrapassar o discurso, e nossas palavras forem resultado de nossa prática.

Seremos Ícones da Trindade, quando mulher e homem decidirem juntos que o campo de guerra poderá ser o espaço do banquete da confraternização dos que buscam construir o Reino do Deus-Comunhão, ao sabor do vinho novo.

Ainda seremos Ícones, quando formos capazes de nos debruçarmos na madrugada da vida e dialogar

com a Trindade, e fazendo nossas as palavras que seguem: “Tua é a manhã que avança para a plenitude. Tu é o verão que desliza preguiçosamente para o outono. Tua é a eternidade que se introduz no tempo...”³⁸. Dessa forma, mulheres e homens, encontrarão em Maria modelo iluminativo que os conduz à construção de espaços na instauração de uma relação nova, geradora de novos relacionamentos.

Por fim, seremos Ícones da Trindade quando na noite da vida, formos capazes de sintetizar as esperanças acalantar os sonhos de uma nova sociedade embalada na sinfonia dos cosmos, celebrada no altar da nova criação, no júbilo das antigas e futuras gerações.

SIM, seremos, a exemplo de Maria Mulher Ícone do Mistério Trinitário, Ícone da Igreja-Mãe; espaços pneumatificados, abertos à Ação do Deus Uno e Trino.

A Irmã Maria Freire, ICM é Mestra em Teologia Dogmática com Concentração em Estudos Bíblicos e professora na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

End.: Rua Irmã Carolina, 288 - Belenzinho 03058-040 São Paulo - SP

MARIA E O ARQUÉTIPO DA GRANDE-DEUSA

UMA LEITURA NA PERSPECTIVA DE GÊNERO

Luiza E. Tomita

INTRODUÇÃO

A grande devoção a Maria, na América Latina, mostra o fascínio que esta figura exerce no imaginário popular. A maioria dos grandes santuários de peregrinação no Brasil são dedicados a Maria, assim como é surpreendente a imensa quantidade de igrejas e capelas que levam seu nome: Nossa Senhora das Graças, da Conceição, das Dores, etc.

A figura de Maria tem se adaptado às culturas e povos evangelizados, assumindo feições próprias, como é o caso de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil, Nossa Senhora de Guadalupe, no México, Nossa Senhora de Fátima, em Portugal, etc. Além disso, ela recebe uma imensa gama de títulos, desde os mais familiares até os mais formais e majestáticos, desde o simples “mãe de Deus”, ou a “Santa”, os carinhosos “nossa Mãe”, “mãezinha do Céu”, até os mais respeitosos “Nossa Senhora”, “Rainha dos Céus”, “Rainha dos Anjos” etc.

Esta surpreendente devoção a Maria na mística católica mostra como ela é querida pelo povo; levanta, também, algumas questões, visto que se diz, popularmente, que ela é tão reverenciada como uma deusa. O próprio título “Rainha dos Céus” a equipara, em importância,

ao Cristo. Talvez daí, a força que ganha a idéia de Maria como arquétipo da Grande-Deusa, segundo as teorias da psicologia profunda. Também a análise dos sincretismos, principalmente o importante sincretismo entre Maria e Iemanjá, ajudam a reforçar estas teorias.

Entretanto, as mulheres estão revelando que o culto a Maria, hoje, não se apresenta de forma totalmente tranqüila, visto que ela é apresentada sob faces diversas e até mesmo contraditórias: uma face de mãe: doce, terna, solícita; uma face de mulher: submissa, obediente, passiva, assim como uma face de mulher do povo, bíblica, profética, dinâmica, batalhadora e mesmo crítica das estruturas sociais e, por fim, uma face majestosa de rainha-deusa.

A emergência da mulher em todos os campos sociais tem colocado estas questões de forma muito forte e até mesmo os teólogos que estão escrevendo sobre Mariologia, hoje, estão se referindo à figura tradicional de mulher passiva e submissa, mostrando *o influxo negativo que a imagem de Maria teve na representação que a consciência coletiva de todas as épocas formou para si da mulher* (Forte, 1991: 25).

O problema é que, durante dois séculos, seu “sim” para Deus foi interpretado por uma teologia patriar-

38 cf. citação in Leonardo, BOFF. *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*. Ática. São Paulo. 1995. P. 129.

cal como uma forma de submissão, humildade e passividade feminina que deveriam ser as qualidades "naturais" da mulher. Além disso, a afirmação de sua eterna virgindade biológica tem servido para a negação da mulher enquanto ser sexuado, fazendo com que as mulheres reais, mesmo vivendo uma sexualidade conjugal sacramentada, se sintam sempre sujas, impuras...

Nessa direção, foi sublinhado "o papel tragicamente alienante e regressivo" da mariologia, vista até como "uma forma de sedução, como uma manipulação calculada do espírito" (H. Cox, cit. por Forte, 1991: 25).

Embora sejam múltiplas as questões que o culto de Maria levanta hoje para as mulheres em fase de uma conscientização de gênero, vou considerar apenas as questões que envolvem o culto marial em sua origem, como sua relação com o arquétipo da Grande-Deusa, numa perspectiva interdisciplinar. Gostaria de esclarecer que minhas reflexões são feitas numa perspectiva de gênero¹ e a partir de um compromisso com as mulheres das classes populares, o que determina meus questionamentos e minha abordagem. Dividirei meu texto em quatro partes:

1. O ARQUÉTIPO DA GRANDE-DEUSA
2. SER PHARTHÉNOS OU MÃE VIRGINAL
3. IMPORTÂNCIA E NATUREZA DO CULTO MARIAL
4. MARIA COMO ARQUÉTIPO DA GRANDE-DEUSA
5. CONCLUSÃO

1. O ARQUÉTIPO DA GRANDE-DEUSA

Os mitos e as imagens simbólicas têm sido importantes elementos usados para a reconstrução da história antiga da humanidade. A antropologia e a psicologia nos têm demonstrado a importância dos mitos e dos ritos para a construção de nosso universo simbólico, encontrados ainda hoje em pequenas sociedades tribais primitivas, sem sofrer qualquer mudança.

A psicologia analítica descobriu a importância dos mitos e das representações simbólicas para o estudo do inconsciente. Para a escola jungiana, o inconsciente coletivo e os símbolos oníricos estão intimamente relacionados: Carl Gustav Jung (1875-1961) afirmou que os símbolos oníricos provêm do inconsciente

coletivo - isto é, a parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum da humanidade. Estes símbolos seriam tão antigos e pouco familiares ao homem moderno que este não é capaz de compreendê-los ou assimilá-los diretamente.

Neste sentido, as conexões entre mitos e os sonhos não seriam acidentais. Existiriam porque a mente consciente do homem moderno conserva a faculdade de construir símbolos, antes expressos através de crenças e dos rituais do homem primitivo. E esta capacidade teria uma importância vital para o nosso autoconhecimento (Jung, 1964: 106-7).

Jung afirmou que dentro do inconsciente coletivo existem estruturas psíquicas ou arquétipos. *Arquétipos* seriam, pois, formas sem conteúdo próprio que servem para organizar ou canalizar o material psicológico. Algo como leitos secos de rios, que vão determinar o modo como a água vai fluir por esses rios (cf. Fadiman, 1986: 50).

Também podemos definir arquétipo como uma forma preexistente que integra a estrutura herdada da psique comum a todas as pessoas, sendo estas estruturas psíquicas dotadas de forte densidade emocional. O arquétipo, como entidade psíquica, seria envolvido por energia que possui a capacidade de ativar e transformar conteúdos conscientes (Qualls-Corbett, 1990: 17).

Jung chama, também, os arquétipos de imagens primordiais, porque eles correspondem, freqüentemente, a temas mitológicos que reaparecem em contos e lendas populares de épocas e culturas diferentes. Assim, podem dar origem tanto a fantasias individuais quanto às mitologias de um povo. Muito conhecidos são os arquétipos de Édipo, do paraíso perdido, do dragão e outros. Arquétipo seria, portanto, a estrutura individual da psique, inata, inconsciente, que se manifesta através de imagens primordiais...

O principal arquétipo feminino é o da *Grande-Deusa*, o princípio feminino, que é a matéria fundamental e a própria energia criativa - e é associada, fundamentalmente, à idéia da maternidade.

Os estudos arqueológicos nos indicam que a mais antiga imagem humana do divino era feminina. Figuras representando a Deusa foram encontradas em sítios arqueológicos espalhados por todo o mundo, cobrindo um período de cerca de 30 mil anos, do paleolítico ao neolítico e estendendo-se aos inícios da civilização antiga. Em seu clássico livro intitulado *The Cult of the Mother Goddess (O Culto da Deusa Mãe)*, E. O. James cita a afirmação de M. E. L. Mallowan de que "o culto da mãe-deusa deve, efetivamente, ser uma das mais velhas e que mais tempo sobreviveu no mundo antigo (Ruether, 1993: 46).

1 Pela definição de Joan SCOTT, *gênero* é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos e é uma primeira forma de significar as relações de poder (Scott, 1991: 14). Assim, entendo por *gênero* a relação entre os sexos que é socialmente construída e mostra a dominação de um sexo sobre o outro.

A figura da fêmea humana, grávida, era a metáfora central dos poderes da vida para os povos primitivos que dependiam, totalmente, das forças espontâneas da terra para sobreviver. Mais tarde, mesmo quando o ser humano aprende a domesticar os animais e a semear e colher vegetais e a humanidade passou a intervir nos poderes espontâneos da fertilidade, ao invés de simplesmente depender deles, a metáfora da Grande-Deusa continuou a moldar sua imaginação simbólica.

A divindade era a Matriz Primordial, o grande útero dentro do qual são geradas todas as coisas, deuses e humanos, céu e terra, seres humanos e não-humanos. Não é uma abstração, mas é a fonte abrangente de nova vida que rodeia o mundo presente e assegura sua continuação.

A mudança da civilização agrária para as civilizações urbanas trouxe uma grande transformação no contexto simbólico religioso da humanidade: ao lado das imagens divinas femininas, aparecem agora as imagens masculinas. A arqueologia mostra que o culto à Grande-Deusa se manifestou nas várias culturas antigas, desde as civilizações pré-gregas, mesopotâmicas, cananéias, caldeias, até a civilização grega e a romana. Iwashita se refere também à Grande-Deusa japonesa, Amaterasu. Certamente, em todos os pontos do planeta, do oriente ao ocidente, poder-se-ia nomear a figu-

ra da Grande-Mãe em cada cultura. No ocidente, a civilização grega antiga nos descortina um conhecido panteão de deuses e deusas, disputando poder e prestígio, misturando-se aos seres humanos, acasalando-se com eles, gerando filhos humanos.

O que podemos perceber é que, nesta disputa de poder, a Deusa foi derrotada. Porém, a antiga apreensão da Deusa como Matriz Primordial nunca desapareceu inteiramente da imaginação religiosa humana, apesar da superposição do monoteísmo masculino (Ruether, 1993: 47). E é baseada nesses dados arqueológicos e históricos, passando pelo nível do simbólico e das representações psíquicas, que a psicologia analítica tira a idéia da Grande-Deusa como arquétipo.

Para Jung, a Grande Mãe significa o princípio, isto é, o início, a origem, a continuidade. Como início, é aquela que dá a luz a si própria, e ninguém a antecede, assim como nenhum outro número antecede o zero. Ela é o início de um processo, mas igualmente o fim, como uma linha que tem começo e fim, ou o princípio da morte e vida e vida e morte.

Ela é, além disso, criadora, doadora, fonte de tudo: da existência, da vida, do conteúdo e da forma. Ela é a criadora de sua própria vida. Ela é a origem e o fundamento de tudo o que existe, o estado original feminino, o cuidado materno universal, o ventre cósmico. A criação do

mundo era explicado como um ato de parto e era ela que mantinha a renovação e o movimento circular da vida, do qual a morte é uma parte essencial e inevitável. Por isso, ela era a deusa da fertilidade. Ela era doadora da vida e da morte, em todas as suas dimensões, tanto no nível cósmico como no nível individual.

Como um arquétipo arcaico, ela funciona como capacidade, possibilidade real ou desejo (Iwashita, 1991: 172).

2. SER PARTHÉNOS OU MÃE VIRGINAL

Iwashita, ao mencionar as características da Grande-Deusa acima citadas, de criadora, princípio e fonte de tudo, etc., diz que essas características têm a ver com a maternidade *virginal* da Grande-Deusa (1991: 173-4), que, em grego, é expresso pela palavra *parthénos*. Esta palavra vinha me chamando a atenção há algum tempo, pois já ouvira teólogas feministas se referirem a essa qualidade das deusas de forma diferente da conotação que ela adquiriu em períodos mais recentes, isto é, significando *virgindade biológica*. Por exemplo, Iwashita diz que a Mãe virginal, como um princípio, não precisa do homem, nem mesmo para engravidar:

Existem até mães virginais sem homem e sem pai. A mãe-com-pai toma ou recebe somente para dar.

Por isso ela é um princípio-poder, pois o poder original é maternal; a regularidade biológica nos genes é uma parte da mãe. O ventre da mãe é o símbolo da vida, que cria a vida... A Grande Mãe é fundo, fundamento, fonte, criadora, *doadora, força, poder. Ela está na origem de todo ser* (1991: 174-5).

Em outras palavras, a maternidade virginal era tanto o símbolo de sua juventude eternamente renovada como o símbolo de sua autosuficiência, do poder místico de cada mulher de criar nova vida de si mesma (Vuola, 1994: 10).

Ao pesquisar o significado original da palavra *parthénos* em algumas obras sobre os mitos gregos, tive a surpresa de verificar que, de fato, na origem, essa palavra tinha outro significado. Ela corresponde a *virgo*, em latim, que significa solteira, enquanto que, para se referir ao fato da inexperiência sexual se diz *virgo intacta* (Qualls-Corbett, 1990: 75).

A mitologia grega conta o mito de três deusas virgens, isto é, chamadas *parthénoi*. Essas deusas são Afrodite, Atená e Héstia. Na origem, a palavra *parthénos* significava uma mulher, geralmente jovem, virgem ou não, que não era casada, isto é, não sujeita a um esposo (Devereux, 1990: 78).

As *parthénoi* (plural de *parthénos*) poderiam ser mulheres casadas ou não, que colocavam no mundo um filho não gerado com marido. Por

exemplo, na guerra de Micenas, muitas mulheres espartanas casadas (além das solteiras) pariram filhos não-legítimos, que foram chamados *parthenías*.

Também a análise da prostituição sagrada apoia, vigorosamente, essa tese sobre o significado original de *parthénos*. As prostitutas sagradas, no Oriente Próximo, estavam ligadas momentaneamente ou de maneira permanente ao templo de uma deusa solteira; as atendentes do templo encarnavam-na em suas relações sexuais. Tanto a deusa como as prostitutas eram chamadas *parthénoi* (Devereux, 1990: 82-4).

Outro fato vem apoiar a idéia da autonomia da mulher que não tinha marido: era uma lei romana, chamada *Trinoctium romano* (*Instituições de direito Civil de Gaio* - antes de 169 aC), que rege a autoridade do marido sobre a mulher. Para se furtar à autoridade do marido (*manus*) no casamento romano (*usus*), a mulher deveria, a cada ano, passar três noites consecutivas (*trinoctium*) fora do teto conjugal (Devereux, 1990: 76-80).

Ser *parthénos* significa, portanto, que ela não pertence a homem algum, não depende de homem algum. Ela pertence a si mesma. Se for casada, sua condição de esposa não altera seus próprios atributos, nem lhe concede *status* especial. Ela é desimpedida e intocada pelo homem (Cf. Qualls-Corbett, 1990: 75).

3. IMPORTÂNCIA E NATUREZA DO CULTO MARIAL

A proclamação do dogma de Maria como mãe de Deus (Theotókos) se deu em 431 na cidade de Éfeso (Ásia Menor) onde durante séculos havia florescido o culto da deusa Diana; em grego: *Ártemis*.

O culto marial começou no mundo greco-romano, numa época em que as deusas mães tinham grande prestígio (Iwashita, 1991: 269). Por esse motivo, muitos símbolos mariais foram emprestados dos ornamentos das deusas mães. Existem, portanto, pontos comuns entre o culto da Virgem Maria e as deusas pagãs no plano das representações arquetípicas (isto é, ao nível da representação simbólica e das estruturas psíquicas).

Segundo Rosemary R. Ruether, a devoção a Maria começou a se desenvolver no Egito, ao final do século IV, como devoção popular e também monástica. Maria foi tomada, pelos monges, como símbolo de uma espiritualidade ascética e da alma feminina virgem em sua abertura a Deus. Para alguns grupos populares, significava uma forma de reestabelecer o culto popular à antiga Rainha dos Céus, através de Maria. Tanto os templos como a iconografia da mãe dos deuses foram trasladados para Maria. A imagem tradicional da deusa Isis com seu filho e consorte, o rei-deus Horus, em seu

colo, receberam um novo nome como representação de Maria e seu filho Jesus (Ruether, 1977: 64-5).

Outra teóloga, Elisabeth G. Davis diz que a São Patrício foi atribuída a descoberta de que os pagãos somente aceitariam a Jesus Cristo se pudessem manter sua veneração a Maria (como sua Grande-Deusa), o que fez com que se mudasse a política oficial da igreja com respeito a Maria (cit. por Mary Daly em *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press, 1978: 92). Maria parece ter sido "a Virgem dos ladrões" e também "a Virgem dos camponeses pobres". Uma lenda polonesa conta como Maria salvou da morte um ladrão que foi levado à forca (Solle, 1994: 6).

De qualquer forma, o culto a Maria está referido muito mais à sua maternidade do que à sua pessoa como mulher. Na Bíblia, Maria é apresentada como *parthénos* apenas por Lucas (1,27). Já Mateus diz que ela engravidou pelo Espírito Santo antes de coabitar com José (1,18), para cumprir a profecia de Isaías (7,14) que diz: *Eis que a virgem (parthénos) conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*. Na antiguidade, o mito do deus ou do messias que vai nascer é sempre referido a um nascimento virginal, à concepção no ventre de uma donzela. De forma que a intenção dos evangelistas é mostrar que Jesus está na linhagem profética messiânica e que vai ser o salvador do povo de Judá.

Atribuir o significado original da palavra *parthénos* a Maria, significaria considerá-la para além de seu papel de mãe, isto é, como mulher. Segundo o evangelho de Lucas, ela é uma jovem mulher apresentada simplesmente como Maria - referida a si mesma, o que é muito incomum numa sociedade patriarcal como a judaica, onde as mulheres são sempre referidas a um homem: pai, marido ou filho. Ela responde, afirmativamente, ao anjo, não pede opinião de ninguém e gera, com autonomia, um filho. Visita sua prima Isabel, grávida, e, seu papel profético no Magnificat é surpreendente, ao colocar-se ao lado dos pobres e humildes e ao desafiar as estruturas sócio-político-religiosas, na pessoa dos ricos e poderosos.

Considerar essa jovem Maria, quase uma criança, neste papel profético que demonstra tal discernimento, sabedoria e também uma prática de resistência popular, contra o pano de fundo de opressão patriarcal das mulheres na sociedade judaica do tempo de Jesus, pode nos revelar que Maria é digna e merecedora de ser a mãe de Deus, mais que sua dignificação a partir de um estado biológico.

Nesta pesquisa, surpreendi-me ao deparar com questionamentos de vários teólogos católicos sobre a importância da virgindade física de Maria: alguns, achando-a de importância secundária; outros, achando-a apenas simbólica.

Raymond E. Brown, importante biblista católico, especialista do Quarto Evangelho, após apresentar argumentos de vários católicos/as, clérigos e teólogos que defendem a virgindade simbólica de Maria, diz:

A maioria dos teólogos modernos (inclusive muitos católicos romanos) não apoiaria a suposição de que o testemunho da virgindade cristã é simplesmente considerado como "melhor" que o testemunho do amor conjugal cristão. O preconceito anti-sexual que, ocasionalmente, matizava a teologia do passado, não é mais predominante... (1987: 42-3)

Também Ir Afonso MURAD nos diz algo parecido:

"Dogma mais polêmico, a virgindade perpétua de Maria apresenta dificuldades de credibilidade, especialmente no meio dos jovens. Ele foi usado não poucas vezes para justificar certa moral sexual, hoje questionada por sua rigidez... Muitos consideram irrelevante a virgindade de Maria, por não acrescentar nenhum elemento significativo na sua vida. (1996: 28-9)

O que podemos perceber, num estudo interdisciplinar, é que a valoração da sexualidade é cultural e histórica. Por exemplo: no judaísmo do Antigo Testamento, a virgindade, o ascetismo, não tinham valor, mas se valorizava a maternidade, a procriação, visto que a aliança entre Deus e o povo foi feita sobre a promessa da multiplicação da descendência. O

ascetismo é um valor tardio, incorporado pelo cristianismo a partir da cultura helênica, nos primeiros séculos de nossa era.

4. O ARQUÉTIPO DE MARIA

No arquétipo da Grande-Deusa existem, também, algumas associações negativas, como a morte e a guerra, além da maternidade, do amor e da sexualidade. Existiriam, então, três aspectos fundamentais neste arquétipo: o da maternidade (sabedoria, autoridade mágica do feminino); o da bondade (proteção, aquilo que sustenta, fecunda, nutre; e o lugar da transformação mágica - o renascimento - ou o lado oposto, que é tudo o que é secreto, obscuro, o que devora, seduz, provoca angústia e a morte) (Iwashita, 1993: 99).

Entretanto, Maria, segundo Iwashita, teria sido purificada de tudo o que significa sedução, erotismo, sexualidade, obscuridade, morte. Ele nos diz que o cristianismo utilizou a riqueza dos símbolos pagãos, após tê-los purificado:

"O cristianismo, uma vez tendo se afirmado sobre o paganismo, começou a utilizar a riqueza dos seus símbolos para exprimir, através deles, as verdades reveladas, após tê-los purificado de seus antigos elementos (1991: 274).

Para mim, a grande dúvida está relacionada com a purificação. Purificar de quê, contra quê? Ao que os teólogos nos indicam, contra a

impureza identificada com a sexualidade, se considerarmos as reflexões de Clodovis Boff. Em seu estudo comparativo entre Maria e Iemanjá, ele aponta as possíveis contribuições que Iemanjá poderia trazer ao culto de Maria, dizendo: *E, assim, Maria não poderia tornar-se atraente sem sedução, bela sem ser enganosa, fascinante sem sensualidade?* Pois aqui fica claro que o mal está na sensualidade, na sedução, isto é, Iemanjá deveria contribuir com sua eroticidade, sua beleza, fascínio, atração, mas despida de sensualidade, de sedução...

Como se daria a purificação, foi a questão seguinte. Lembrei-me, então, de ter visto várias vezes o nome de Maria relacionado ao de Eva. Maria poderia ter sido "purificada" por certos teólogos, assumindo valores de pureza, virgindade, bondade, luminosidade, sabedoria, doação de vida... e teria sido deixado para Eva a parte obscura, da impureza, da culpa, do pecado, da sexualidade. Diz uma teóloga:

Os grandes teólogos do fim do século II, Justino o mártir, Tertuliano e Irineu, desenvolveram a idéia de Maria como Nova Eva, a partir do Novo Testamento. Nesta tipologia, Eva aparece como a mãe da humanidade decaída, por culpa de quem veio o pecado ao mundo ("porta diaboli" segundo Tertuliano). Por outro lado, Maria representa a nova Israel, a mãe dos crentes, a huma-

nidade redimida e a porta do céu. A mulher Eva é o princípio do pecado, por sua sedução do varão... Eva é a representação da carnalidade pecaminosa e da rebelião do corpo contra o espírito, contra o homem. Maria, a que reconcilia o pecado de Eva, é a virgem asceta, submissa em seu destino (Vuola, 1994: 13).

Esta dualidade é retratada, diferentemente, pela psicologia analítica, onde Maria e Maria Madalena são imagens proeminentes no cristianismo ocidental, formando um díptico da idéia da mulher do patriarcado cristão (Qualls-Corbett, 1990: 193): uma sensual, a outra virginal. Parece que a criação de uma relação próxima entre Jesus e sua mãe (que não existe na Bíblia), teria tido o efeito de suprimir na memória cristã as relações de Jesus com suas amigas e discípulas, em especial com Maria Madalena, figura feminina central nas cenas da ressurreição, nos quatro Evangelhos (Ruether 1977: 63).

Iwashita já faz a "purificação" do arquétipo, na relação Maria-Iemanjá, atribuindo a Iemanjá o lado obscuro, sexual, sedutor; *enquanto Maria é o lado luz, Iemanjá é o lado sombra* (1991: 327). Iemanjá apresenta as duas faces do arquétipo: tanto o lado positivo (boa mãe, dá à luz, protege e nutre) como o lado negativo (vingativa, mãe devoradora, a mãe da morte, que usá seu fascínio, sua sedução, para atrair os

pescadores). Maria teria ficado apenas com o lado "positivo", isto é, a que não apresenta o lado perigoso da sedução, da atração que leva à perda dos homens.

5. CONCLUSÃO

Concluo esta reflexão, deixando algumas pistas ou questionamentos para estudo, a partir de uma perspectiva de gênero:

1. Maria como arquétipo da Grande-Deusa mostra a importância da figura de mulher em nosso universo simbólico religioso.

Do ponto de vista da psicologia analítica, poder-se-ia dizer que o arquétipo da Grande-Deusa vem suprir a falta da figura feminina divina no imaginário popular. R u e t h e r diz: *A antiga apreensão da Deusa como Matriz Primordial nunca desapareceu inteiramente da imaginação religiosa humana, apesar da superposição do monoteísmo masculino. Ela sobrevive na metáfora do divino como Fundamento do Ser* (1993:47). Isto significa que a influência do arquétipo da Grande-Deusa no culto marial mostra como nosso inconsciente está aberto para a devoção à deusa mãe, devoção que não existe no monoteísmo cristão patriarcal.

Jung afirmou que a perda de arquétipo dá origem àquela *horível insatisfação de nossa cultura, de forma que, sem o feminino vital para contrabalançar o princípio*

patriarcal coletivo, há certa esterilidade na vida. Quando o feminino divino, a deusa, deixa de ser reverenciado, estruturas sociais e psíquicas se tornam supermecanizadas, superpolitizadas e supermilitarizadas. O pensamento, o julgamento e a racionalidade tornam-se os fatores dominantes. Não há equilíbrio nem harmonia, seja dentro de si mesmo, seja no mundo externo (Qualls-Corbett, 1990: 17-8).

As figuras das deusas de mitologias gregas parecem ter sido as matrizes que estão na origem do culto marial, fornecendo as tantas faces diferentes atribuídas a Maria. Elas povoam nosso inconsciente como aquelas que podem superar nossos limites e nos transpor para lugares e situações capazes de satisfazer nossos desejos e necessidades e, talvez por esse motivo, nosso primeiro impulso é recorrer a essa figura feminina e não ao Cristo, pelo que ela representa de doçura, de bondade, de proteção.

Muitas e variadas são as figuras de deusas, assim como as qualidades a elas atribuídas. Há mesmo indícios de uma identificação com deusas arcaicas, ligadas à terra e à fertilidade da era paleolítica. Por exemplo, na Europa existem imagens de uma Nossa Senhora Negra em algumas catedrais da Europa, tanto em lugares populares como em locais isolados. Ela, por seu aspecto negro, que a identifica com a terra, parece pertencer ao mundo terreno,

não ao domínio celeste. Essas imagens poderiam ser uma identificação, como a Vênus Negra de Lespugue, de cerca de trinta mil anos atrás, entalhada numa presa de mamute, agora preservada no Musée de l'Homme, em Paris. Em Tindari, na costa do Mediterrâneo, leste da Sicília, existe uma estátua negra de nossa Senhora com a inscrição: *Negra sou, porém formosa*, conforme Ct 1,5. Eruditos cristãos interpretam essa passagem como referência a uma noiva, a Virgem Maria como *Ecclesia*, unindo-se em matrimônio sagrado com o noivo, seu filho Cristo (Qualls-Corbett, 1990: 202-3).

Outras imagens negras se encontram na Europa: num mosteiro no centro da Suíça - N. S. negra de Einsiedeln. Na Catedral de Chartres, no sul de Paris, existe uma Nossa Senhora sob a Terra, igualmente negra.

2. Maria como um arquétipo feminino "purificado" é uma face de mulher que a religião patriarcal apresentou como a idealização da mulher, do *eterno feminino*. O lado propriamente *humano* da mulher sexualizada, erotizada, foi banido e jogado para outras mulheres: Eva, Madalena, Iemanjá. Foi chamado de *sombra ou sombrio*, rejeitado como impuro e identificado à morte. Como disseram alguns teólogos: tem a ver com a rejeição da sexualidade e hoje não pode mais ser visto como nega-

tivo, mas a sexualidade, a eroticidade precisam ser resgatadas, como algo humano, bom, querido por Deus, pois criado por ele.

Já comentamos, brevemente, a crítica que as mulheres dos movimentos populares estão fazendo à mariologia que construiu a figura de Maria, a partir de um estereótipo de submissão e passividade. Além disso, o dogma da eterna virgindade física tem servido para uma opressão ainda maior, pois as mulheres reais jamais conseguem atingir a "perfeição", a "pureza" de Maria, visto que esta perfeição e pureza estão calcadas sobre a negação da sexualidade e as mulheres concretas são sexuadas e querem ser felizes vivendo sua eroticidade.

A idealização de Maria também passa pela maternidade, o que tem sido bastante criticado pelos movimentos de mulheres, porque frustram aquelas que não podem ser mães. Até mesmo as religiosas têm questionado essa extrema valorização da maternidade, já que elas abdicaram da maternidade biológica. Temos que repensar a função da maternidade não como o mito da realização máxima para a mulher, mas apenas como uma das importantes funções sociais da mulher, de forma a resgatar o lado humano, em sua plenitude física de beleza e sensualidade, ao lado de uma maturidade espiritual, como o compromisso com a luta do povo.

3. A importância para nós, mulheres e homens cristãos, de termos em Maria uma figura-modelo profética, em quem possamos nos espelhar em nossas lutas do cotidiano.

A maternidade de Maria pode ser compreendida para além da função biológica da reprodução, como uma função social de abertura para a luta por justiça social, como receptividade para o novo na história, como útero capaz de gerar novas estruturas sociais de igualdade, de solidariedade, de justiça entre mulheres e homens, de todas as raças/etnias.

Bibliografia

- BOFF, Clodovis, *Maria na Cultura Brasileira - Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- BROWN, Raimond E., *A Concepção Virginal & a Ressurreição Corporal de Jesus*, São Paulo, Loyola, 1987.
- DEVEREUX, Georges, *Mulher e Mito*, Campinas, SP, Papirus, 1990.
- FADIMAN, J. & FRAGER, R., *Teorias da Personalidade*, São Paulo, HARBRA, 1986.
- FORTE, Bruno, *Maria, a Mulher Ícone do Mistério*, São Paulo, Paulinas, 1991.
- GEBARA, Ivone & BINGEMER, M.C., *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos Pobres. Um ensaio a partir da mulher e da América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1987.
- IWASHITA, Pedro, *Maria e Iemanjá, Análise de um Sincretismo*, São Paulo, Paulinas, 1991;
- Idem, *Clamores na Cultura e Teologia Marial*, in ESPAÇOS, Instituto Teológico São Paulo, 1993 1/2.
- JUNG, C. Gustav, *O Homem e seus Símbolos*, Rio Janeiro, Nova Fronteira, 1964.
- MILES, Rosalind, *A História do Mundo pela Mulher*, RS, Casa Maria Editorial, 1988.
- MURAD, Afonso, *Quem é Esta Mulher? Maria na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 1996.
- PAIVA, Vera, *Evas, Marias, Liliths... As voltas do Feminino*, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- QUALLS-CORBETT, Nancy, *A Prostituta Sagrada: A Face Eterna do Feminino*, São Paulo, Paulinas, 1990.
- RUETHER, Rosemary Radford, *Sexismo e Religião*, São Leopoldo, RS, Sinodal, 1993;
- Idem, *Mujer Nueva, Tierra Nueva, La liberación del hombre y la mujer en um mundo renovado*, Buenos Aires, Megalópolis, 1977.
- SCOTT, Joan, *Gênero: Uma categoria útil para análise histórica*, tradução e publicação SOS CORPO, Recife, 1991.
- SISSA, Giulia e DETIENNE, Marcel, *Os Deuses Gregos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- VUOLA, Elina, *La Virgen María como ideal feminino: crítica feminista y nuevas interpretaciones* in: CON-SPIRANDO n.9, Set. 94, pp. 8-16.
- SOLLE, Dorothee, *Maria es una simpatizante*, in: CON-SPIRAN-DO n.9, Set. 94, pp.4-7.

RACISMO : NEGRO, ÍNDIO, MIGRANTE

Leontino F. dos Santos

I. ORIGEM DOUTRINÁRIA DO RACISMO

Apesar das sempre reconhecidas diferenças entre vários grupos humanos e indivíduos, e embora uma constante tendência que se tem para o etnocentrismo, a discriminação racial ou biológica é fenômeno relativamente moderno. A discriminação contra grupos estranhos baseava-se, principalmente, em fatores tais como diferenças religiosas, culturais, de nacionalidade ou de linguagem, antes que em diferenças de traços físicos. Aristóteles, por exemplo, achava que "alguns homens nasceram para ser escravos, enquanto outros nasceram para ser livres. Os que são superiores pela virtude, sejam quais forem, devem ser senhores." Nesse passado vivido por Aristóteles, não está em discussão a superioridade moral ou intelectual de qualquer raça sobre as outras.

1. Equívocos teológicos

Como um fenômeno social, o racismo tem manchado e comprometido as relações entre os homens. Originariamente, o racismo resulta de equívocos teológicos. Em 1520 Paracelso negava que os ameríndios fossem descendentes de Adão e Eva, dando assim lugar a um debate que

dividiu os pensadores em dois grupos: os *monogenistas*, que defendiam a tese de uma só origem para toda a humanidade, e os *poligenistas*, que diziam que a humanidade tinha várias origens. Para resolver esta questão, o Papa Paulo III emitiu a bula "*Sublimus Deus*", na qual reconhecia o caráter humano dos ameríndios. Os conquistadores das novas terras, porém, ignoraram a bula papal, teórica e praticamente. Baseados no conceito de desigualdade natural de Aristóteles, alegaram que os índios estavam destinados por natureza à escravidão e à servidão.

Um outro equívoco teológico (não se sabe ao certo quando surgiu) tem a ver com a teoria fundamentalista que afirma serem os negros descendentes da raça três vezes maldita de Cam, baseada no texto de Gênesis 9.18-27; 4.11-16. De acordo com estes textos, Cam, filho de Noé (de quem, segundo a Bíblia, descende toda a humanidade atual), viu o pai nu e caçou-o dele. Ao recuperar-se da embriaguez, inteirou-se do ocorrido e, aborrecido com a atitude do filho, amaldiçoou toda a sua descendência. Baseados nesse episódio, os teólogos racistas acrescentaram que os negros descendem de Cam e, portanto, estão condenados à escravidão.

Luiza Tomita é Mestra em Teologia Dogmática com Concentração em Estudos Bíblicos e leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção End.: R. Prof. Carolina Ribeiro, 165 ap. 42 04116-020 - São Paulo, SP Tel. (011) 573-2357